أبحاث في الانتروبولوجيا السياسية (*)

بيار كلاستر
مراجعة: مروان أبي سمرا

يتضمن كتاب «أبحاث في الأنتروبولوجيا السياسية» مجموعة النصوص التي نشرها بيار كلاستر بين 1969 و1977 في مجلات متعددة. وقد تم جمع هذه النصوص بعد وفاة كاتبها عام 1977، عن عمر يناهز 43 عاماً.

يضم الكتاب أبحاثاً مختلفة ومتنوعة: صورة أتنوغرافية لمجتمع هنود الوابيكا الذين يقطنون منطقة وعرة جداً في أقصى جنوب ڤنزويلا، منطقة لم يكن البيض قد سبروها بعد. وقد سمى كلاستر هذا المجتمع «الطوق الاخير»، لأنه الوحيد الذي كان ما يزال يتمتع بحريته في نهاية الستينات. وأيضاً في الكتاب بحث حول مفهوم «الأتنوسيد: Ethnocide» (هدم ثقافة شعب ما، لإجباره على التماهي مع ثقافة أخرى). وأخيراً هنالك أبحاث متعددة حول الديانات والأساطير والطقوس، السلطة، الإقتصاد، والحرب في المجتمعات البدائية، بعد نقاشات عديدة حول فكر هوبس ولا بويسي وليفي ستروس وعلماء الأنتروبولوجيا الماركسيين.

هذه الموضوعات المتنوعة المتشابكة التي يعالجها الكتاب، والتي تجمع أو تختصر أو تطال كل الأبحاث التي قام بها كلاستر، تتقاطع في نقطة واحدة، هي كيان المجتمعات البدائية التي يكشف كلاستر عن ضرورة النظر اليها كتشكيلات إجتماعية ناجزة ومكتملة، داحضاً بذلك، وعبر تحليل غني وعميق الرؤية التي تعتبر مجتمعات الغرب النموذج الذي يتم على أساسه الحكم على المجتمعات البدائية كمجتمعات ناقصة.

هل لنا أخيراً ان نتساءل عن كيفية استخدام كتابات كلاستر عندنا؟ مما يدفعنا الى هذا التساؤل مقدمة الترجمة العربية لكتاب كلاستر «المجتمع ضد الدولة» والتي كتبها محمد حسين دكروب. فالمترجم وبقدرة قادرة يحول مشروع بيار كلاستر إلى دعوة لبناء «سلطة عادلة»، ويؤوّل كلاستر بقلب تحليله واستنتاجاته رأساً على عقب فيرى «أن السلطة حتمية ما دام الاجتماع البشري» مع أنه - كما رأينا - ينطلق من رفض هذه «البديهية» مؤسساً بذلك قطيعة مع الفكر الغربي منذ اليونان إلى اليوم. ومع السيد دكروب تصبح مجتمعات الدولة أي السلطة

(*) Pierre Clastres; Recherches d'Anthropologie politique, Editions du SEUIL, Paris 1980. (250 pages).

المنفصلة عن المجتمع، « وليدة النموذج الغربي في شكليه المتناقضين المعاصرين (الرأسمالية ورأسمالية الدولة) » ويصبح المجتمع الاسلامي ربما، مجتمع لا دولة! والسبب في ذلك هو ان « النص المحلي يحض الأمم والقبائل والشعوب المختلفة على التعاون »!!

فإما ان السيد دكروب لم يفهم بأن ما يعنيه كلاستر بمجتمعات اللادولة هو المجتمعات البدائية وأن مجتمعات الدولة ليست الدول الغربية وحدها، لم يفهم ذلك ولم يعطِ العناء لنفسه بقراءة ما كتبه كلاستر قراءة عميقة وليس قراءة سطحية مسطحة... وإما انه يقوم بتزوير تحليل كلاستر تزويراً فاضحاً... والأرجح أن السيد دكروب جمع كل هذه الأسباب في آن معاً، ورحم الله كلاستر الذي لو قرأ هذه المقدمة لاصابت عظامه قشعريرة أمام هذا الفقر الذي لا يجد لنفسه مقراً أو مستقراً فيرتاح.

الكتاب هو كتاب في الأنتروبولوجيا السياسية. وتنطلق رؤية كلاستر في هذا الميدان من انقطاع راديكالي بين مجتمعات الدولة ومجتمعات ضد الدولة، لتتشعب في ثلاثة أسئلة محورية حول الدين، الإقتصاد، والحرب في المجتمعات البدائية. وهذه الأسئلة ترتبط بتساؤل اساسي عن السياسة في تلك المجتمعات، عن غياب الدولة فيها، وعن الشروط التي يزاولها يتجه الجسم الإجتماعي الى الإنقسام، وبالتالي الى بروز جهاز سياسي منفصل عن المجتمع وضده ـ أي الدولة ـ في آن.

* * *

غالباً ما يختصر البعض مشروع بحث بيار كلاستر، من تصور انه يقوم بدراسة مجتمعات الهنود في اميركا، التي دمر الغزو الأبيض الاوروبي بناها الاجتماعية، وقام بعمليات ابادة جماعيّة للشعوب الهندية التي كانت تقطن القارة قبل اكتشافها.

إذا كانت دراسة هذه المجتمعات جزءًا من ابحاث كلاستر، فانها تتخطى ذلك لتقوم بدراسة « المجتمع البدائي » بشكل عام، أي الذي يجمع تحت هذا المفهوم كل المجتمعات البدائية الخاصة أو العينيَّة.

لكن ما الذي يدفع كلاستر لدراسة المجتمع البدائي أو مجتمع اللادولة؛ وما هو الأفق الذي يندرج فيه مشروعه الثقافي؟ يبدو لنا هذا السؤال مهماً إذا أردنا فهم أبحاث كلاستر بعمقها وبالاسئلة التي تطرحها أو تشير اليها. فكلاستر ليس باحثاً عادياً، ولا يدخل في المسار التقليدي للعلوم الانسانية بمشكلياتها ومقارباتها. إنه يؤسس لفعل انقطاع عميق مع السياق الفلسفي والثقافي الغربي من اليونان إلى زمننا المعاصر، ويسائل منطلقات هذه الفلسفة عن شرعية بداهتها، إنه ينطلق مما تستبعده وتحجبه، ليؤسس لمقاربة جديدة في العلوم الانسانية.

من مكان آخر يصلنا صوت بيار كلاستر، لا لأنه يتحدث عن المجتمعات البدائية فحسب، بل لأن مقلع اسئلته والهم الثقافي الذي يشغله يقع في تساؤل استبعد من الفلسفة القديمة والمعاصرة؛ إنه تساؤل « اتيان لابويسي » الذي يسميه كلاستر « رامبو الفكر » والذي عاش في النصف الأول من القرن السادس عشر، ومات وظل هو وسؤاله كشيء عارض على هامش الفلسفة إن لم يكن خارجها. « كيف يمكن ان الاكثرية **تخضع** لواحد أحد، لا تخضع له فقط إنما **تخدمه**، لا تخدمه فقط إنما **تريد** ان تخدمه »؟ وكما يقول كلاستر، فإنّ لابويسي، في طرحه لهذا السؤال « المتحرر من كل مكانيَّة اجتماعيَّة أو سياسية »، كان يستغرب ان تكون **العبودية الإرادية** هي « الثابت المشترك لكل المجتمعات »، وهذا يعني أنه « كان يتخيل الامكانية المنطقية لمجتمع لا يعرفها ». العبودية هي اذن تاريخيَّة أي طارىء، وقد حصل شيء ما لكي يسقط البشر من الحرية الى العبودية. « لابويسي يقيم تمييزاً راديكالياً بين مجتمعات الحرية المطابقة لطبيعة الانسان، ومجتمعات اللاحرية حيث الواحد يأمر الآخرين الذين يطيعون. لكن هذا التمييز يبقى منطقياً بشكل خالص »، ولأننا في ذلك

العصر، عصر لابويسي، «كنا نجهل الواقع التاريخي لمجتمعات الحرية. لكن لابويسي عرف ببساطة وبضرورة طبيعية أن الصورة الاولى للمجتمعات كانت بلا عبودية».

هذا الطارىء الذي قسم المجتمع فأسقطه في العبودية، «شوّه الانسان وأوقعه في الاستلاب لأنه افقده حريته». والاستلاب هو الذي يؤدي الى رغبة الخضوع. فالانسان المستلب «لا يخضع بفعل الإرهاب ولا من الخوف من الموت، لكن ارادياً، لأنه يرغب العبودية». من هنا تصبح المسألة الأساسية هي مسألة انقسام المجتمع: «فكل مجتمع منقسم هو غير مجتمع استعباد، ولابويسي لا يبحث كعالم نفس، لأن رغبة الخضوع أو رفضه ليست خصائص سيكولوجية، إنما النتيجة على المستوى الفردي لاشتغال الآلة الاجتماعية».

منطلق بيار كلاستر هو إذن البحث عن أصول السيطرة السياسية، وهو في ذلك يعاكس الفكر الغربي منذ اليونان إلى اليوم، هذا الفكر الذي اعتبر دائماً ان «الانقسام الاجتماعي بين مسيطرين ومفكرين ملازم للمجتمع، ورأى فيه - الانقسام - بنية انطولوجية للمجتمع، الحالة الطبيعية للوجود الاجتماعي.

في ظل هذه الرؤية الفلسفية للاجتماع «لا يمكن أن يكون هناك أي اصل للسيطرة السياسية... لانها تنتمي الى جوهر كل مجتمع».

يؤسس كلاستر اذن بحثه على قاعدة رفض بديهية «الانقسام الاجتماعي بين أسياد وعبيد، رفض «طبيعيّة» السيطرة السياسية وقيامها في جوهر كل اجتماع. من هنا كانت ابحاث كلاستر تتمحور حول المجتمعات البدائية التي تتحدد بلا انقسامها، أي بغياب الدولة فيها، وهي مجتمعات الحرية التي كان لابويسي «يتخيل الضرورة المنطقية لوجودها».

البحث في مصدر الانقسام الاجتماعي هو إذن بحث في أصل الدولة، لأن «انقسام المجتمع ليس سابقاً على المؤسسة الدولية - نسبة إلى الدولة -، إنما الدولة وعلاقات السلطة، التي تشكّل جوهرها كدولة، هي ما يُدخل الانقسام، بل هي محركه وأساسه». لذلك، يصبح من الضروري البحث عن كيفيّة اشتغال المجتمعات البدائية، عن كيفية رفضها واستبعادها لِلاّمساواة والانقسام، عن كيفية اقفالها على رغبة السلطة ورغبة الخضوع. ولنتذكر مرّة أخرى ان كلاستر، كلابويسي، لا ينظر الى هذه الرغبة بمنظار سيكولوجي، إنما يحاول أن يرى حقل الرغبة «كفضاء سياسي»، ليتساءل بعد ذلك عن الشروط التي تصبح فيها هذه الرغبة المزدوجة - مزدوجة لأن قوامها عنصري التسلط والخضوع - أقوى من القمع المسلط ضدها، فيولد اذّاك «حب الواحد».

الزعيم، السلطة والسياسة في المجتمعات البدائية

يقوم تحليل كلاستر على الانقطاع الكامل بين مجتمعات اللادولة ومجتمعات الدولة، فمجتمعات اللادولة أو البدائية لا يمتلك جسمها الاجتماعي جهازاً منفصلاً للسلطة السياسية، أي أن السلطة ليست منفصلة بل يمتلكها المجتمع نفسه. وبينما تنقسم مجتمعات الدولة إلى مسيطرين ومُسَيْطَر عليهم، فإن مجتمعات اللادولة، لا تجهل هذا الانقسام فحسب، بل تعمد على محاربته واستبعاده إن لاح في أفق.

في هذه المجتمعات البدائية، «لا يمكننا القيام بعزل دائرة سياسية مستقلة عن دائرة الاجتماعي». وإذا كان الفكر الغربي - وربما غير الغربي أيضاً - عاجزاً عن عقل هذه المجتمعات، فذلك يعود إلى أن هذا الفكر منذ فجره اليوناني» رأى في السياسي جوهر الاجتماع الإنساني (الإنسان هو حيوان سياسي)، وفي آن معاً رأى جوهر السياسي في الانقسام الاجتماعي بين مسيطرين ومسيطَر عليهم، بين الذين يعرفون وبالتالي يقودون وبين الذين لا يعرفون وبالتالي يخضعون. الاجتماعي - في هذا الفكر - هو السياسي والسياسي هو ممارسة السلطة من قبل واحد أو بعض على جلة المجتمع... وعند هيراقليط كما عند افلاطون

وسقراط، ليس هناك من مجتمع إلاَّ تحت راية الملوك، والمجتمع لا يمكن عقله دون الانقسام بين الذين يأمرون وبين الذين يخضعون؛ وحيث تختفي ممارسة السلطة، نجد أنفسنا في ما قبل الاجتماعي أو في اللاّمجتمع » هذا ما جعل الاوروبيين عند اكتشاف اميركا، ان مجتمعات الهنود ليست أبداً مجتمعات حقيقية: « متوحشون بلا ايمان، بلا قانون، بلا مَلِك ».

ويعرض كلاستر لعلاقة « الزعيم » بالمجتمع، لاختلاف الوجاهة (Le Prestige) عن السلطة في المجتمعات البدائية. فالزعامة تقوم خارج ممارسة السلطة. لكن الزعيم الهمجي إذا كان لا يمتلك سلطة القيادة، فذلك لا يعني أنه ليس له أي دور، فهو اشبه « بموظف» (بلا أجر) عند المجتمع. إنه يأخذ على عاتقه تمثيل إرادة المجتمع في أن يظهر « ككليَّة واحدة» يؤكد خصوصيّة التجمع واستقلاله بالنسبة لباقي التجمعات. أي. بعبارة أخرى، إنه يمثّل القبيلة في « العلاقات الخارجية » مع القبائل الأخرى ويقول لها رغبة وإرادة قبيلته. أما في داخل التجمع، فإن الزعيم يقوم بفضّ النزاعات بين الأفراد، في حال حصولها؛ وإذا كان يتمتع بالاحترام والثقة، فإن الوجاهة (Le Prestige) التي يحوز عليها، لا تجعله يمتلك اية سلطة فالمجتمع لا يدع كلام الزعيم يتحول إلى خطاب سلطة، خطاب قيادة ـ خضوع، ليبقى كلامه خطاب المجتمع عن نفسه، يعبر عن إرادة المجتمع بأن لا ينقسم، بأن يحفظ وحدة وجوده.

لكن هل يعني غياب الدولة والاختلاف بين الزعامة والسلطة، أن هذه المجتمعات لا سياسيَّة؟ « إن هذا السؤال تجيب عليه النظريات التطورية بما فيها الماركسية ـ وخاصة في الشكل الذي تتخذه عند انجلز ـ بالإيجاب، معتبرة اياها طفولة الانسانية، في العمر الاول من تطورها، أي غير مكتملة؛ وعليها ثانياً أن تكبر لتصبح بالغة... أي، باختصار، ان تمر من اللاسياسة الى السياسة ».

يرفض كلاستر هذه الوجهة الايديولوجية ويعتبر ان المجتمعات البدائية ليست الدرجة صفر للتاريخ، واذا كانت دون دولة فلأنها ضد الدولة وترفضها، ترفض انقسام الجسم الاجتماعي؛ والسياسة (المفترض غيابها) عند الهمجيين ليست أبداً غائبة، إنها بالضبط منع هذا الانقسام، ومنع التطابق بين مؤسسة الزعامة وممارسة السلطة. ليس هناك جهاز مستقل للسطلة، لأن المجتمع هو الذي يمتلك السلطة الفعلية لكي يمنع ظهور اللامساواة بين أسياد وعبيد. وكأن ذلك المجتمع كان يعرف « غريزياً » ان الكف عن هذا النضال ضد السلطة، ضد هذه القوى الجوفيّة التي تسمى رغبة الخضوع ورغبة السلطة، ينتج نفسيتي التسلط والاستعباد ويدفع نحو خسارة الحرية. لذلك حين يحاول الزعيم ان يحوّل الرغبة في الوجاهة الى رغبة في السلطة، فإن المجتمع سرعان ما يستبعده ان لم يقتله.

تاريخ المجتمعات البدائية هو اذن تاريخ الصراع ضد الدولة، والسياسة فيها هي الصراع الدائم ضد تشكل جهاز سياسي مستقل للسلطة ومنفصل.

الحياة الدينية في اميركا الجنوبية

يحوي كتاب كلاستر عرضاً لمختلف الديانات في أميركا الجنوبية، وتحليلاً للأساطير والطقوس وعلاقاتها بالوجود الاجتماعي ـ السياسي لمجتمعات الهنود هناك.

وبعد ان يستعرض كلاستر الخصائص الاجتماعية ـ الثقافية والتنوع اللغوي لتلك المجتمعات، يقسم القبائل والشعوب الهندية إلى ثلاث مجموعات: الاولى، وهي شعوب الأند (Andes) الخاضعة لدولة الانكا القوية، التي تأسست في القرن الثالث عشر، وعرفت شعوب هذه الدولة الانقسام الاجتماعي والدولة منذ أكثر من عشرة قرون؛ والمجموعة الثانية هي الشعوب البدائية التي تشكل مجتمعات بلا دولة، وهي التي قال عنها الأوروبيون « أناس بلا ايمان، بلا قانون ولا ملك »، ويترافق هذا الاختلاف في نمط الاشتغال السياسي في المجموعتين، باختلاف ثقافي وديني واقتصادي. فشعوب الأند هي بأكثرها شعوب زراعية بينما الشعوب البدائية هي قبائل تعتمد على الصيد البري

والبحري والتقاط الثمار؛ أما المجموعة الثالثة فهي شعوب مجتمع التوبي غاراني ـ (Tupi Guarani) الذي كانت تجتاحه حركات دينية جديدة وقوية اعتبرها علماء الاتنولوجيا كالحركات الماسونية.

خطاب المجتمع البدائي عن نفسه:

تتميز الشعوب البدائية الهندية بالتعلق بعاداتها وتقاليدها، أي بتدينها العميق. فالديني يخترق الاجتماعي لدرجة انعدام التفريق والتميز بين المقدس والدنيوي. لكن البعد الديني يؤكد نفسه في ممارسات طقسية خاصة ومحددة. لكنه يستحيل علينا ان نجد أية بذرة ولو جنينية لتوحيد آلهي، فالحياة الدينية لهذه الشعوب تحدث دون مرجعية واضحة لصورة مركزية للإلهي. «فالدين يؤمّن العلاقة بين المجتمع وقانونه الذي هو مجموعة الضوابط التي تُقعّد العلاقات الاجتماعية». لكن، من اين يصدر القانون كمؤسس شرعي للمجتمع؟ إنه يصدر عن «زمن ما قبل المجتمع، الزمن الاسطوري، إنه زمن مباشر ولا نهائي البعد في آن معاً، زمن الأجداد والابطال الثقافيين والآلهة» بمعنى آخر، يحدد فكر الهنود البدائيين أولئك الأجداد «في زمن حيث تدور الاحداث التي ترويها الأساطير، زمن أصلي حيث تأخذ مكانها مختلف لحظات تأسيس الثقافة وإنشاء المجتمع». إن الفعل المؤسس للاجتماعي وللمجتمع هو «فعل الأجداد في زمنٍ ما قبل الزمن الإنساني، والأسطورة، كرواية لتأسيس الاجتماع، تشكل أساس المجتمع، مجموعة ضوابطه وقوانينه؛ وتشكّل كذلك المعارف التي تُنقل الى الشباب في طقوس التلقين». ويشدّد كلاستر في رده على الماركسيين، على ان الاساطير ليست ابداً ايديولوجيا. «فالإيديولوجيا هي الخطاب الذي يقوله عن نفسه مجتمع منقسم تقوم بنيته على الصراع الاجتماعي»، بينما الاساطير هي خطاب المجتمع البدائي الذي يسعى للحفاظ على وجوده اللاّمنقسم.

هكذا يتمحور الديني حول علاقة المجتمع ـ كعالم أحياء ـ مع عالم الأجداد الذي ترويه الأسطورة. وتشكل الطقوس «الوسيط الديني بين الاسطورة والمجتمع»، فهي الشكل الديني الأكثر جماعية واجتماعية.

لكن إذا كان الأجداد هم المؤسسون الاسطوريون للمجتمع فإنّ الأموات لهم صفة سلبية، وذلك لأن «الموت يحرر دفعات من قوى شريرة عدوانية» ولأن الأرواح لا تريد الرحيل عن عالم الأحياء، فتبقى تهيم بالقرب من أهل الميت وأقاربه الذين يصبحون في خطر الموت أو المرض. لهذا فإن طقوس الموت تهدف إلى إبعاد أرواح الموتى، دون ان يتناقض ذلك مع الحداد الذي يستمر اكثر من ١٥ يوماً.

والمرض كذلك له طقسه الخاص، فالهنود يقيمون علاقة بين المرض كخلل جسدي، وعالم القوى غير المرئية. المرض هو انفصام وحدة الروح ـ الجسد، ومعالجته تعني إعادة بناء هذه الوحدة. لذلك يهتم «الشامان» (Le Chamane) ـ وهو الساحر ـ الطبيب ـ بالتفتيش عن المكان الذي سُجنت فيه الروح لتخليصها واعادتها الى جسد المريض. لكن «الشامان» لا يختلف عن مرضاه إلاّ «بالمعرفة»، وهذه المعرفة لا تتعلق بشخصيته، إنما بعمل وتعلم صبور وطويل تحت اشراف «شامان» آخر معروف منذ زمن طويل. فعن طريق الصيام وحرمان النفس من النوم، والعزلة المطولة في الغابات... تستطيع روح «الشامان» ان تتحرر من الجسد وتدخل عالم ما فوق الطبيعة؛ لكنه ليس باستطاعته فقط ان يشفي، وإنما كذلك ان يُميت. لذلك ومع انه يتمتع باحترام كبير، فإنه إذا حصل للمجتمع مآسٍ وكوارث غير مفهومة، فإن المتهم والمسؤول غالباً ما يكون «الشامان» نفسه. وفي هذه الحال فإن مصيره يكون القتل غالب الأحيان.

لا تقتصر الحياة الدينية لهذه المجتمعات ولا تنحصر بطقوس الموت والمرض، فكل الاحداث الاجتماعية والحياتية يتخذ الاحتفال بها شكلاً طقوسياً. ويعرض كلاستر بدقة هذه الطقوس ودلالاتها خاصة ما يسمى «بطقوس العبور» التي ترافق وتعلن انتقال الصبيان والفتيات إلى سن البلوغ،

« وطقوس العبور » هذه تشبه إلى حدٍ بعيد تلك التي تحف بالولادة. فالبلوغ هو « موت الطفولي وولادة جديدة في الحياة الاجتماعية »، إنه « تكرار للولادة الأولى يرافقه موت رمزي ». كل هذه الطقوس تنتشر في المجتمعات البدائية « كتأكيد واستعادة دائمة للذات التجمعيّة »؛ فكل احتفال هو مناسبة للتذكير بأن المجتمع إذا كان خيّراً، فذلك يعود إلى احترام الضوابط التي أسسها الأجداد. والكلام الاسطوري - أي كلام الاجداد - هو ما يؤمّن للمجتمع ديمومته.

الدين في العالم « الاندي » (Andin) ودولة الانكا

إن اكثرية شعوب « الأند » هم من الفلاحين، والأرض بالنسبة اليهم هي الأم المغذية؛ وهذا له اكبر تأثير على حياتهم الدينية. وهذه المجتمعات، ذات الزراعة المتطورة كانت تنقسم، من حيث التراتب، حسب خط عامودي للسلطة السياسية. فالفلاحون يدفعون الريع ويخضعون لسلطة الدولة - دولة الأنكا - كما وعليهم الإعتراف بدينها، إلا أن هذا لم يؤدِ إلى اضمحلال الديانات المحلية التي كانت موجودة تحت سيطرة الأنكا. أما الحياة الدينية الشعبية فترتكز إلى عبادة الآلهة: الشمس، القمر، الأرض الأم، ذلك بعكس المجتمعات البدائية، فإن ديانات شعوب الأند لم تكن تقوم على إنقطاع بين عالمي الأجداد والموتى اللذين تتم عبادتها في آن معاً. و« الشامان » عندهم يعينه الآلهة دون أن يشكل مركزاً للحياة الدينية.

أما دين دولة الأنكا الرسمي، فقد طالته تغيرات وتحولات مع تزايد قوة الدولة وإقامة نظام امبراطوري. فبعد أن كانت الشمس رمزاً إلّهياً أضحت الإله الأول للأنكا. وعبر تماهي الأمبراطور بالشمس وعبادتها أصبح دين الأنكا هو دين الدولة. ولكنه في بداية القرن الخامس عشر، وبعد أن فرض الأنكا إلّههم « القومي » (الشمس)، قاموا بعملية معاكسة وفرضوا عبادة ڤيراكوشا «Viracocha»، الإله الأندي الذي يبدو عبر الأساطير إلّهاً أبدياً خالقاً لكل الأشياء. ويهدف هذا التغيير الى تأسيس الحياة الدينية على مرتكزات غير مرئية (غيبية)، في الوقت الذي كان ينحو فيه النظام الأمبراطوري إلى تحقيق ذاته عبر إقامة وتأكيد التوحيد.

مجتمع التوبي غاراني: «Tupi - Guarani»

هم عدد كبير من القبائل تجمعها لغة واحدة وتتميز بتجانس ثقافي وبكثافة ديموغرافية كبيرين. وكانت هذه القبائل تعمل بالزراعة والصيد والتقاط الأثمار. ومعهم كان الإتصال الأول للأوروبيين مع القارة الأميركية وبعالم الهنود الحمر، وقد نجم عن هذا الإتصال الكثير من كتابات المبشرين والرحالة عن مجتمعهم.

الحياة الدينية لهذا المجتمع حول « الشامانية » (Le Chamanisme). ولكن خصوصيته كانت في بروز حركات قوية ذات أصل وهدف ديني خالص. وقد قام الكثير من الباحثين بتأويل هذه الحركات - على شاكلة الحركات الماسونية - كرد على أزمة عميقة لاحقة للإتصال بالحضارة الأوروبية، أي كردٍ على صدمة ثقافية.

يستعرض بيار كلاستر ويحلل أصول هذه الحركات فيبين أنها كانت سابقة على اكتشاف الأوروبيين للقارة الأميركية. وهي، بالتالي، ناتجة عن أزمة مجتمعية داخلية. وكان أهم معالم هذه الحركات الدينية هو بروز أنبياء شكّل خطابهم قطيعة مع الخطاب الديني التقليدي ونما خارج القواعد والقيم القديمة التي أسسها الآلهة والأجداد. وهؤلاء الأنبياء كانوا يعلنون أنهم بدون آباء وأنهم، بالتالي، من أصل إلهي. وتغييب الأب كان يعني أنهم بلا انتماء عائلي واجتماعي تالياً. وكان هنود هذه القبائل يعتبرون الأنبياء كآلهة، وبالتالي كانوا مهيئين لتلقي خطابهم. ويتلخص هذا الخطاب في التأكيد على طبيعة الشر الكلية للعالم، في نفس الوقت الذي كان يؤكد فيه على الوصول الى عالم خير. ولهذا فان هؤلاء الأنبياء كانوا يدعون إلى المباشرة في

البحث عن **أرض بلا شر**، ومنهم من اعتبر أن هذه الجنة الأرضية كانت تقوم في شرق القارة؛ لذلك ذهب الكثير من القبائل للبحث عنها وصولاً الى المحيط... واعتبرت قبائل أخرى أن هذه الأرض البلا شر موجودة في الغرب، فإتجه اكثر من عشرة آلاف هندي في بداية القرن السادس عشر نحو الغرب، إلى أن وصل منهم بعد مضي عشر سنوات ثلاثمئة شخص الى البيرو، أما الباقون فماتوا.

يرى كلاستر أن هذه الحلاكات كانت تعبر عن خطر الموت الذي كان يهدد المجتمع البدائي. فتحت تأثير ضغوط وعوامل وقوى مختلفة بدأ هذا المجتمع يكف عن أن يكون بدائياً، أي مجتمع رفض التغير، ومن هذه العوامل ما هو ديموغرافي (إزدياد كبير لعدد السكان) وما هو سوسيولوجي (تجمع السكان وكثافتهم في قرى كبيرة، بدل التشتت المعتاد) وما هو سياسي (ظهور زعماء أقوياء ومتسلطين)... كل هذا أحدث تغيراً عميقاً: الإنقسام الاجتماعي واللامساواة. وكانت هذه النبوة التي ظهرت والقلق الذي أصاب المجتمع تعبير عن خطر الموت الذي هدد المجتمع البدائي... وكان رفض ذلك عند أولئك الهنود يصل الى رغبة الموت والإنتحار الجماعي.

الاقتصادي وعلاقته بالسياسي في المجتمعات البدائية

يقدم بيار كلاستر في كتابه نقداً لنظريات علماء الأتنولوجيا والاقتصاد ويستعرض المميزات الأساسية «لنمط إنتاج» المجتمعات البدائية.

تقوم تحليلات علماء الأتنولوجيا والإقتصاد على اعتبار اقتصاد المجتمعات البدائية إقتصاداً إكتفائياً». وبهذا المفهوم لا يعينون وظيفة هذا النمط الإنتاجي، بل «الطريقة التي تملأ بها المجتمعات البدائية هذه الوظيفة». ويعني ذلك أن نظام الإقتصاد ـ المسمى أو الموصوف بالإكتفائي ـ يسمح بالكاد للبدائين، وبعد جهد جهيد، بألا يموتوا جوعاً وبرداً وحسب. إن هذه النظرة تعتبر اقتصاد البدائيين اقتصاد بؤس يمنعه تخلفه التقني من إنتاج أي فائض يضمن له المستقبل القريب.

يرى كلاستر أن هذا التحليل الاقتصادوي لا يخطىء في تحليل النظام الإقتصادي للبدائيين فحسب، بل يغفل المعطيات الأساسية لأسلوب عمل وعيش البدائيين. ففي اوستراليا وافريقيا الجنوبية كان الصيادون البدائيون ـ وهم اقل من يملك تكنولوجيا ـ لا يخصصون للنشاط الاقتصادي اكثر من خمس ساعات يومياً، وفي هذه الفسحة من الوقت المخصص للعمل كانوا يؤمنون كل حاجاتهم، ذلك بالإضافة الى أن هذا العمل غالباً ما يكون متقطعاً ولا يطال كل التجمع ويستثني الشباب الصغار... وفي مجتمعات الهنود البدائية في اميركا يتراوح الوقت المخصص للنشاط الإنتاجي بين ثلاث واربع ساعات يومياً. هذا يعني ان اقتصاد هذه المجتمعات ليس اقتصاد بؤس انما **اقتصاد وفرة**، و«آلة الإنتاج» تشتغل اقل من إمكانياتها، بينما باستطاعتها ان تعمل أكثر وأسرع. ولكن هذه المجتمعات **لا تسعى للحصول على فائض ولا يهمها التراكم والربح**، إنما تقوم فلسفتها على **ان الفائض هو في الطبيعة نفسها**. ويقوم نظام الانتاج فيها على تقسيم العمل فيها بين الرجال والنساء وعلى علاقات لا مركزية بين وحدات الإنتاج. وهذا الانتاج، بالأصل، هو جزئي ولا يهدف إلا الى الإستهلاك.

يستحيل فهم الإقتصادي في المجتمعات البدائية خارج السياسي. فكل تجمع ينمو الى الاستقلالية التامة في الانتاج والاستهلاك. وهذا ما يمنع التبادل البدائي من ان يتحول الى «سوق» يهدد المنحى الاستقلالي للتجمعات. وفي هذا الاتجاه نحو الاستقلالية التامة تنتج هذه التجمعات الحد الادنى لتلبية حاجاتها، اي بتساوي الانتاج بالحاجات، فالبدائيون ينتجون من اجل ان يعيشوا، ولا يعيشون لكي ينتجوا. أي ان مجتمعاتهم مجتمعات تسلية وليست مجتمعات إنتاج. «وبنيوياً لا يوجد إقتصاد» في هذه المجتمعات، أي ان الاقتصادي كقطاع ينتشر بصورة مستقلة في الحقل

الإجتماعي، هو غائب عنها.. بهذا المعنى فإن المجتمعات البدائية هي مجتمعات رفض الإقتصاد... انها تقيم للإنتاج حدوداً لا تتخطاها، وإلا لرأت الاقتصادي يفلت من الاجتماعي وينقلب ضد المجتمع بفتحه الباب أمام اللاتجانس والإنقسام بين فقراء واغنياء. انها ليست مجتمعات لا اقتصادية فحسب، بل مجتمعات ضد الاقتصاد، وليس هناك « علاقات انتاج »، لأنه ليس هنالك « انتاج » في الأصل. الإنتاج هو الهم الأخير للبدائيين.

الإقتصادي إذن محكوم بالسياسي، وربما يكون أهم مثال على ذلك هو موقع ودور الزعيم. فالمجتمع البدائي يفترض أن يتمتع الزعيم بميزتين: الكفاءة الخطابية والكرم. والوجاهة التي يوليه إياها المجتمع تعني فيما تعنيه ان الزعيم يستطيع الزواج من عدة نساء. لكن هذه « الأيدي العاملة » الناتجة عن الزواج المتعدد للزعيم لا تعمل لكي تنتج فائضاً، إنما لكي يسدد الزعيم دينه للمجتمع. فمقابل الوجاهة التي يحصل عليها، على الزعيم ان يحسب نفسه مديناً أبدياً للمجتمع، لذلك فعليه أن يعمل هو وزوجاته وأبناؤه ليوزع على المجتمع، لا ليؤكد كرمه فحسب، بل ليسدد ذلك الدين الأبدي للمجتمع. هكذا تنفصل الوجاهة عن السلطة، ويصبح الاقتصادي وسيلة للسياسي ومستتبعاً من علاقات السلطة. فإذا كانت المجتمعات البدائية بلا جهاز منفصل للسلطة السياسية، فهذا لا يعني أنها بلا سلطة، وأنها لا تطرح مسألة السياسي: فعلاقة الدين بين المجتمع والزعيم تعني أن المجتمع هو الذي يمتلك السلطة ويمارسها على الزعيم المأسور برغبة الوجاهة التي يبادلها بأن يخضع لسلطة المجتمع.

وبما أن علاقة الدين تنتمي الى ممارسة السلطة، فإنه يمكن معاينتها في كل المجتمعات. فإحدى علامات امتلاك السلطة هو دفع الريع، وهذا هو أول عمل يقوم به المستبد في مجتمعات الدولة؛ بينما في مجتمعات اللادولة، الزعيم هو الذي يدفع الدين أو « الريع » للمجتمع.

في المجتمعات البدائية، الإقتصاد لا يعمل كآلة مستقلة، **ويستحيل فصله عن الحياة الإجتماعية والطقسية والدينية**. الإقتصاد لا يحدد كيان المجتمع البدائي. ولكن المجتمع هو الذي « يرسم مكان وحدود الحقل الإقتصادي، وهو الذي يمارس مراقبة صارمة ومتعمدة على قدرته الإنتاجية ». أي باختصار، الإجتماعي هو الذي يضبط اللعبة الإقتصادية، والسياسي هو الذي يحدد الإقتصادي. المجتمعات البدائية هي إذن ضد الإنتاج والإقتصاد.

الحرب وشقاء المحارب

ربما يكون مثالاً، « اركيولوجيا العنف » و« شقاء المحارب الهمجي »، واللذين كانا آخر ما كتبه كلاستر، أهم ما يحويه كتاب « أبحاث في الأنتروبولوجيا السياسية ». فهما يقدمان تحليلاً للحرب في المجتمعات البدائية يكشف بدقة عن ديناميَّة التنظيم الاجتماعي للبدائيين وكيفيَّة منعه لبروز الانقسام الاجتماعي وظهور الدولة.

الحرب هي قلب المجتمع البدائي والاساس الذي تقوم عليه، واذا كانت هذه المجتمعات تقوم على منطق اللا انقسام، فإن المؤسسة التي تعبر عن هذا المنطق وتضمن ديمومته هي الحرب. مجتمعات البدائيين هي ضد الدولة لأن وجودها هو « وجود من أجل الحرب ».

هذا ما يتوصل اليه كلاستر في معاينته وتحليله الاخيرين للمجتمعات البدائية ودور الحرب فيها. ولم يعتمد كلاستر في استنتاجه هذا على معطيات علماء الأتنولوجيا بقدر ما اعتمد على نقدها، عبر معايشته لما تبقى من المجتمعات البدائية وعبر تعميق قراءاته للكتابات القديمة التي تحدثت عنها. فإذا كانت الاتنولوجيا المعاصرة تتحدث عن الحرب فذلك لإظهار سعي المجتمعات البدائية الى ضبطها وتنظيمها وجعلها طقسية. أي أن الحرب استبعدت من الخطاب الاتنولوجي الذي اعتبر أنه يمكن تحليل المجتمعات البدائية دون تحليل الحرب.

ويحلل كلاستر اسباب تغييب الحرب في هذا الخطاب

فيرى ان ذلك يعود الى ان المجتمعات البدائية حين اصبحت موضوع بحث، كان قد حلّ فيها التفكك والخراب والموت. وبالتالي لم يعد هناك حرب لأنه لم يبق محاربون للقيام بها.

لكن الصورة التي كانت اكثر انتشاراً عند البدائيين والتي تخترق كل الاختلافات الثقافية، هي صورة المحارب. فكل المجتمعات البدائية، وليس في أميركا وحدها، هي مجتمعات عنيفة يقوم كيانها على الحرب.

ويقدم كلاستر في تحليله نقداً تفصيلياً لليفي ستراوس الذي يعتبر المجتمعات البدائية مجتمعات تبادلية، ويعتبر ان الحرب تقع حين يفشل هذا التبادل؛ أي بعبارة أخرى يفسر ليفي ستروس الحرب بالتبادل، وهكذا «تكون الحرب لا تمتلك بذاتها أية ايجابيّة، لا تعبر عن الوجود الاجتماعي للمجتمعات البدائية، وانما تعبر عن لا تحقق هذا الوجود الذي هو وجود «من اجل التبادل»، انها «اللاجوهر، الطارىء والدخيل على جوهر دائم ومستقر» وبالتالي تفقد الحرب كل بعدٍ مؤسسي لانها لا تنتمي إلى كيان المجتمع البدائي.

ولتخطي خطأ ليفي ستروس، الذي يختصر الوجود الاجتماعي للبدائيين بالتبادل، يقوم كلاستر بتحليل تمفصل العنف والوحدات الاجتماعية ـ السياسية التي تتشكل منها المجتمعات البدائية.

فالمجتمع البدائي هو تجمعات تتشكل من وحدات قائمة على أساس القرابة، **وكل تجمع هو وحدة سياسية ـ جغرافية**، أي انه يؤكد سيادته على المكان الذي يحتله ضد التجمعات الأخرى. وهذا التجمع له خاصتين سوسيولوجيتين، إنه في آن معاً **كل ووحدة**: كل، لأنه مجموعة مكتملة تحرص دائماً على استقلاليتها. ووحدة لأن وجودها الاجتماعي يثابر على رفض الانقسام الاجتماعي. وتتضمن الوحدة الجغرافية أهمية سياسية، لأنها تقوم على استعباد الآخر (التجمعات الأخرى)، الذي هو مرآة ترجع للتجمع صورة وحدته وكليته.

في هذا الوجود الاجتماعي القائم على تجمعات مستقلة، تشكل الحرب شرط استمرار المجتمع البدائي. فمنطق هذا المجتمع هو «منطق الاختلاف، وبالتالي فهو متناقض مع منطق التبادل المعمم الذي هو منطق التماثل».

منطق المجتمع البدائي هو منطق يدفع نحو التفتت والتشتت. لأن كل تجمع لكي يعقل نفسه ككل واحد، بحاجة إلى الصورة المعاكسة للغريب أو العدو. هكذا يصبح العنف مدرجاً سلفاً في الوجود الاجتماعي البدائي وتصبح الحرب بنية المجتمع البدائي.

لكن الحرب ليست حرباً معممة لتجمّع ضد الكل، فهذه تقود إلى منتصر ومهزوم وتؤسس بالتالي لعلاقة السيطرة وعلاقة السلطة وأخيراً للدولة. «فالمجتمع البدائي لا يعرف السلام الكلي ولا الحرب المعممة، فكل تجمع لا يفترض الآخرين كلهم كأعداء، انما يتحالف مؤقتاً مع البعض ضد الآخر». والتحالف هذا ليس هدفاً إنما وسيلة للقيام بالحرب. و«تتطابق دائرة التبادل مع دائرة التحالف» لكن كما هي الحرب سبب التحالف، فان التحالف هو سبب التبادل، فالوسيلة إلى التحالف هي تبادل الثناء.

هكذا يظهر البعد السياسي الخالص للحرب، فالمواجهة مع الخارج واللاإنقسام الداخلي يتفاعلان ليصبح كل واحد شرط للآخر. أن تتوقف الحرب يعني توقف قلب المجتمعات البدائية عن الخفقان، فالحرب تؤمن التشتت الدائم لتجمعات مستقلة وتقيم حاجزاً لا يمكن اختراقه أمام منطق التوحيد والواحد، والواحد هو الدولة.

المجتمعات البدائية هي إذن مجموعة من التجمعات اللامنقسمة والمستقلة، تضمن الحرب ديمومتها. إنها مجتمعات حربية، مجتمعات حرب ضد الدولة.

لكن ألاّ تحمل الحرب بآليتها خطر تشكل جسم مستقل من المحاربين، يحمل بالتالي بذرة انقسام التجمع الداخلي؟

إن الحالة العامة للمجتمعات البدائية تظهر أن كل الرجال يشاركون في الحرب، وإذا كانت الحرب تفترض

الاختلاف من حيث المهارة، وبالتالي تسمح بالوجاهة للذين يبدون نشاطاً خاصاً، فإنها تستبعد كل تراتب على المستوى السياسي. فالمجتمع البدائي لا يسمح بانقسام المحاربين إلى جنود وقيادات خاصة إن الانتظام كان غائباً عن « الجيوش » البدائية. ففي أوقات الحرب كما في أوقات السلم لا يمكن للزعيم أن يتحول إلى زعيم سياسي يقود ويأمر وإلاّ فعقابه الإبعاد أو الموت؛ خاصة إن الحرب لا تفتح حقلاً جديداً للعلاقات السياسية بين الناس.

لكنه في حالات خاصة، وفي بعض المجتمعات البدائية، تتفرغ أقلية من الرجال للقيام بالحرب بشكل دائم وعلى حسابها الخاص. وتصبح هذه المجتمعات إذّاك مجتمعات حربية. أي انه في حالة الحرب العامة يشارك كل الرجال في الحرب، فيكون كل التجمع داخلاً فيها؛ بينما في الحالات العادية يقوم المحاربون الدائمون بالحرب « على حسابهم الخاص ». لكن هذا لا يعني ان التجمع لا يبالي بذلك. فأن يكون الرجل محارباً يعني في آن معاً انه نذر حياته للحرب بعد اختبار صعب، وأن المجتمع منحه لقب « محارب » الذي هو لقب سمو ورفعة واعترف له بوجاهة اجتماعية. لكن هذه الوضعية التراتبية التي تعترف للمحارب بتفوقه ورفعة نصابه الاجتماعي لا يمكن أن تتخطى دائرة الوجاهة، فهي ليست تراتباً تسمح للمحارب بممارسة السلطة؛ ذلك لأن تحقيق الذات عنده تمر عبر الاعتراف الاجتماعي، والتجمع يستطيع حسب الظروف رفض الاعتراف بقيمة عمل حربي إذا اعتبره بلا فائدة أو سابق لأوانه.

واذا كان المحاربون يقومون بشبه مركزة لقدرة التجمع العسكرية بين أيديهم، فإنّ ما يمنعهم من ممارسة السلطة على التجمع، أي تشكيل جهاز منفصل للسلطة السياسية، هو المنطق الذي يحكم الجسم المحارب وأخلاقيته الخاصة، فتحقيق المحارب لانتصار ما، لا يعني ثبات موقعه وانتهاء حياته الحربية. وكل نجاح يحققه هو في آن معاً مصدر اعتبار ووجاهة، ووضع قدرته موضع تساؤل. فالمحارب محكوم عليه دائماً بالهرب إلى الامام. المجد المتحقق لا يكتفي ابداً بذاته، انه يتطلب بلا توقف برهاناً جديداً، وكل نجاح هو دعوة لنجاح آخر. عند كل انتصار محقق، يصدر المحارب والمجتمع نفس الحكم: « انه حسن، لكن استطيع ان أفعل أكثر، وأن أحصل على مزيد من المجد ـ يقول المحارب، هذا حسن لكن عليك ان تفعل أكثر لكي تحصل منّا على اعتبار ارفع ـ يقول المجتمع ». أي بمعنى آخر، « المحارب هو سجين منطق يدفعه بلا توقف للقيام بانتصار أكبر، وإلاّ فإن المجتمع سريعاً ما يفقد ذاكرته وينسى نجاحات المحارب الماضية والمجد الذي حصل عليه ». بالاضافة لذلك، فإن المحارب لا يستطيع الاكتفاء بانتصارات سهلة مكررة، ففي كل مرة على الانتصار أن يكون أكبر، وأن يكون الخطر والمجازفة أعظم؛ وهذه هي الوسيلة الوحيدة للحفاظ على موقعه بين رفاقه المحاربين، الذين بينهم تنافس دائم. فانتصار الواحد هو تحد للآخر بأن يقوم بفعل انتصار أكبر.

هذا التنافس هو الذي يمنع المحاربين من التشكل في جسم قادر على رسم هدف جماعي، ويمنعهم بالتالي من تشكيل جهاز مستقل لسلطة تدخل الانقسام على الجسم الاجتماعي. « فبين المحارب والموت، جوار تراجيدي، وفي هذا الهروب إلى الامام لا يجد المحارب إلاّ الموت وحيد في مواجهة الاعداء ». ولأن المجتمع البدائي هو مجتمع ضد الدولة، فهو مجتمع من أجل الحرب وفي نفس الوقت ولنفس الأسباب مجتمع ضد المحارب.

الدولة ومنطق إبادة اختلاف الآخر

في بحثه حول الـ « أتنوسيد Ethnocide » : (هدم ثقافة شعب أو تجمع لاجباره على التماهي مع ثقافة أخرى معتبرة « ارقى ») يقوم كلاستر بتحديد وتحليل هذا المفهوم وبكشف الأواليات الثقافية والسياسية التي تؤدي الى ممارسته.

ما الذي يجعل الحضارة الأوروبية تتجه إلى الإبادة و« الاتنوسيد » في علاقتها بالحضارات والشعوب الاخرى!

وهل هذا هو من خصائص الحضارة الأوروبية وحدها؟

ينطلق كلاستر من التمييز بين «الإبادة» (Génocide) و«الاتنوسيد». فالأول يشير إلى إبادة الشعوب والأقليات جسدياً، أما الثاني فيشير إلى ابادة ثقافتها. وبينما يريد فكر الإبادة اعدام الآخر للتخلص من «الاختلاف السيء» الذي يمثله، فإن فكر الاتنوسيد يعتبر أن الآخر سيء لكن يمكن تغييره وتحويله.

وينطلق الفكر الغربي «الاتنوسيدي» من فرضية تراتب الثقافات ومن أن ثقافة الآخر هي ثقافة دنيا عليها أن «ترقى» الى المرتبة العليا التي تتربع فيها الثقافة الغربية المتفوقة.

لكن النزوع نحو «الاتنوسيد» ليس سببه ـ كما يرى كلاستر ـ الأنوية الحضارية، فكل ثقافة، في كل زمان ومكان وحتى في المجتمعات البدائية، تقوم على الفصل بين الذات والآخر معتبرة أن الذات تمثل الإنساني بكل سموه فيما الآخر هو أقل انسانية. والأخروية الثقافية ليست ابداً مرئية ومعتبرة كاختلاف إيجابي إنما، دائماً، كدونيّة.

ويتساءل كلاستر عما إذا كان الأتنوسيد إحدى خصائص مجتمعات الدولة بشكل عام؛ «فإذا كان الاتنوسيد هو الغاء الاختلافات الثقافية المعتبرة سيئة وتطبيق قانون التماثل، أي تهديم المتعدد وإذابته في الواحد، فإن الدولة بجوهرها تنحو عند الحاجة لسحق القوى المعاكسة، وتعلن انها مركز المجتمع، كلية الجسم الاجتماعي والسيد المطلق لاعضاء هذا الجسم... إنها رفض المتعدد، والخوف والهلع من الاختلاف... إنها إرادة إعدام الاختلاف والأخروية، ومعنى ومذاق التماثل والواحد».

لكن هل يعني هذا ان كل الدول، في كل الحضارات، تمارس الاتنوسيد؟

يرى كلاستر أنه «يجب التمييز بين الدول. فكل الدول ـ **ما عدا الغربية منها** ـ (الانكا الفراعنة، الاستبداد الشرقي) هي مختلفة من حيث مستوى وقدرة اجهزتها على القيام «بالاتنوسيد»، وهذه القدرة هي محدودة، ليس بضعف الدولة وانما بقوتها». فممارسة «الاتنوسيد» تتوقف حين تصبح الدولة غير معرضة للخطر. فدولة الانكا مثلاً كانت تسمح باستقلالية نسبية للتجمعات حين تعترف بشرعية دولة ودين الامبراطور.

أما الدول الغربية «فقدرتها على ممارسة الاتنوسيد» هي بلا حدود، ولهذا فانها تقود إلى الإبادة (génocide). وباستطاعتها أن تتكلم عن العالم الغربي. كعالم «اتنوسيدي» بالمعنى المطلق. ويعود السبب في ذلك إلى ان فضاء الإنتاج الاقتصادي الرأسمالي هو «فضاء لا محدود، فضاء بلا مكان، بمعنى أنه يدفع حدوده بشكل دائم، إنه فضاء لا نهائي من القفز إلى الامام ودون توقف... إن ما يميز الغرب هو الرأسمالية ـ بشكليها الليبرالي أو رأسمالية الدولة كما في بلدان أوروبا الشرقية ـ كاستحالة للتوقف والبقاء ضمن حدود وكعبور الى ما بعد كل حد، إنه الرأسمالية كنمط إنتاج ليس أمامه مستحيل».

* * *